

# РОЗДІЛ I. Духовність, філософія, культура

ТАБАЧКОВСЬКИЙ В. Г.,  
м. Київ

## ВИВЧЕННЯ ПРОБЛЕМ ДУХОВНОСТІ СЬОГОДНІ: РОЗРИВ ТРАДИЦІЇ ЧИ СПАДКОЄМНІСТЬ?

Зростання інтересу до феномену духовності - помітна ознака активізації інтелектуального життя в Україні, пов'язана з критичним переосмисленням певних стереотипів, що внадилися як у масову, так і професійну, зокрема, філософську свідомість. Маю на увазі передусім ставлення до духовного як чогось похідного, вторинного, а відтак - мало не другорядного, коли у «матеріалістичнім азарті» йому відмовляли не тільки у субстанційності, але й у непідмінності. Щоправда, сьогодні, за звичною пролеткультовою методологією «перевернути!», може виникнути спокуса чинити протилежне, себто - поновити у правах субстанціалізацію духовного і на тому вважати справу завершеною, не дбаючи, чи є таке чинення власне філософським. Отже, потрібна розважливість та поміркованість.

З огляду на сказане видається важливим врахування чималого досвіду осмислення духовності, набутого вітчизняною філософією, особливо, починаючи з шістдесятих років нашої доби, оскільки відтоді тут з'явилося чимало такого, що не втратило актуальності й сьогодні, а тому вимагає неупередженого, вдумливого ставлення. В іншій разі може здатися, ніби ґрунтовне опанування змісту поняття «духовність» тільки-но розпочинається.

Оскільки я належу до молодшої генерації «шістдесятників», спробую зіпертися на досвід колег, а також і власний досвід вивчення проблем духовності - не задля реклами його скромних результатів, але з огляду на те, що він розгортався у руслі певної тенденції, котра, гадаю, варта уваги. Якраз у рік, коли я став студентом-філософом, у Києві, як і в інших регіонах тодішньої держави, зажила популярності серед інтелектуалів щойновидана книжка Олексія Федоровича Лосева «Історія античної естетики (рання класика)». Нагадаю, що з чийсь легкої руки її було кваліфіковано як «навчальний посібник для студентів філософських та філологічних

факультетів університетів та мистецьких вузів» (Згодом Мінвуз «отямився» і більше цього автора, здається, не рекомендував: навіть його «Історія античної філософії у конспективному викладі» вже за часів перебудови видана «Мислю», щоправда перед тим Московським університетом опубліковано «Елліністично-римську естетику». За усе інше, що побачило світ у застійну добу, маємо дякувати видавництву «Искусство»).

Лосєвське прочитання античної філософії містило вельми перспективну парадигму у витлумаченні духовності - я б назвав її буттєвісною: націленою на подолання дуалізму буття й свідомості, ідеї та реальності, суб'єкта й об'єкта, духовного й тілесного, утилітарно-практичного та духовно-естетичного тощо. Евристичну значущість згаданої парадигми важко переоцінити.

Сьогодні, щоправда, дехто схильний докоряти видатному мисленникові за те, що він «наступив на горло власній пісні», бо почав користуватися «соціологічною редукцією» при з'ясуванні історичних типів духовності. Але якщо зважати не тільки на те, що він робив, але й як це робилося, маємо визнати: О. Лосєв не зводив духовність до соціально-практичних параметрів, а навпаки - ці останні вводив у контекст буттєвості. Звідси - низка настанов, котрі, формально залишаючись у межах марксистської філософії, надавали їй зовсім нетрадиційного вигляду. Приміром, відображувальна специфіка духу розглядається у контексті творчого відображення, креативна спрямованість котрого пов'язана з особливостями практичної життєдіяльності, а ця остання вплетена у розмаїття виявів культури. Ретельна, прискіплива реконструкція конкретно-історичних типів культури та відповідних їм типів духовності - ця титанічна робота, здійснювана О. Лосєвим упродовж мало не столітнього життя - засвідчувала, що без подібної реконструкції будь-які уявлення щодо детермінацій феномену духовного є схематичними й вульгарними.

Тим самим знову утверджувався у правах (на противагу пролеткультовому «кавалеризмові») філософський професіоналізм. Найочевиднішим його виявом став у шістдесяті роки потяг до пошуків «автентичності» марксизму. Автентичність же щоразу поставала як така, що несумісна зі спрощеними традиційними уявленнями, отже - як ревізія таких уявлень. Щодо осмислення проблем, котрі нас цікавлять, дуже показове застереження, наявне у вступові до «Історії античної естетики» про неприпустимість «економічно-матеріалістичної» вульгаризації марксизму: «досі, - нагадував О. Лосєв, - є ще чимало охочих

зводить усе духовне життя людства до їжі й питва та до бійки щодо питва та їжі» (С. 35).

Задля повноти характеристики тієї тенденції, що на неї зорієнтував філософське вивчення проблем духовності згаданий дослідник, пошлюся на вельми своєрідне витлумачення ним такого - крамольного для офіційного марксизму - духовного явища, як символізм. Про ідеологічний контекст, у котрому чинилося те вивчення, засвідчує відсутність аж до 1970 року статті про символ у будь-якім з енциклопедичних (у тім числі й філософських) видань. «Философский словарь» (1963) обмежується лайливою статтею «Символи́зм у буржуазнім мистецтві та літературі», де наголошується на «містицизмові», «декадентстві», «невизначеності» усіх поглядів на символ. П'ятий же том «Философской энциклопедии» (1970) містить вже статтю О. Лосева, у якій символ розглядається як ідеальна конструкція речі, котра у прихованій формі містить у собі усі її можливі прояви й створює перспективу для її безкінечного розгортання у мислі. Згодом з'являється книжка О. Лосева, присвячена символу. Останній розглядається у контексті принципу практичної діяльності, проте подібний підхід мав наслідки, зовсім протилежні тим, на котрі націлювала пануюча тоді версія відображення, альфою й омегою котрої була, як відомо, нищівна критика «теорії символів» у праці «Матеріалізм та емпіріокритицизм». О. Лосєв вчинив те, що було вельми популярним серед мислячих людей: спочатку рясне цитування щойнозгаданої праці, потім - значно щедріше цитування «Філософських зошитів», далі - питання: навіщо ж взагалі символи, якщо існують відчуття, уявлення та поняття? - і відповідь: якщо поняття є знаряддям пізнавального освоєння світу, то ця знаряддевість «має позначатися на самій його структурі». Поняття не тільки відображує дійсність, але є також і методом орієнтації у ній, методом її розпізнавання, принципом перетворення її для людини з погано усвідомлюваного, або й не зачепленого пізнанням хаосу у розчленований та пізнаваний космос, воно є ще й законом упорядкування дійсності для нових, вже власне людських цілей. Символ є, за твердженням Лосєва, фактично осереддям креативного потенціалу поняття, відтак і тим елементом людського світовідношення, котрий акумулює його творчу природу. (Лосєв А. Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. - М., 1976. - С. 201-203). Символ витлумачується як «породжуючий принцип» такого світовідношення (Там же. - С. 12). Замість «єдино правильного відображення» нас націлювали на «безкінечне число різних відображень або виражень речі». А тут ще

з'являється книжка Карена Свасьяна, де при характеристиці взаємозв'язку символізації й відображення мовиться про розмаїття відображень (чуттєво-образних та розсудково-поняттєвих, наївних та ускладнених, фантастичних та суворо систематичних), котре відповідає розмаїттю світу культури. Але ж від окреслених підходів вже зовсім близьенько до «філософії символічних форм» Ернста Кассірера (де символізм розглядається як універсальний медіатор духовності, а культура постає як символічно значуща побудова світу, котра здійснюється кількома рівнозначними символічними формами) - особливо, коли О. Лосєв твердить, що природа, суспільство й увесь світ є у певнім відношенні «царина символів» (позаяк вони символізують людські відносини, культуру і т. ін.) (Там же. - С. 192-194). Соціологізм тут виразно переростає у «культурологізм», що зовсім не входило у прокрустові межі тодішньої ортодоксії.

Принагідно зазначу, що з огляду на сказане дивує кваліфікація розглянутої праці молодим талановитим дослідником зі Львова - як такої, котра не дає «достатньо прозорого» уявлення про те, що таке символ, що і як може перетворюватися на символ тощо. Звичайно, з погляду дев'яносто п'ятого року, коли з'явилася наведена характеристика, багато що у О. Лосєва може здаватися недосить радикальним. А якщо повернутися на кілька десятиліть назад?

Пам'ятаю, десь у сімдесят п'ятому році я опонував по кандидатській дисертації з сучасної зарубіжної філософії й у розмові з іншим опонентом - відомим московським професором - згадав якусь із тез Лосєва. Колега, набагато старший од мене, вирішив трохи «наставити» неопіта - застеріг: «Знаєте, ми у Москві вважаємо Лосєва марксистом десь відсотків на 15-20». Проте немало було й тих, хто сприймав О. Лосєва як «автентичного марксиста», а відтак тяжив і до його версії отієї «лінії Платона» у історії європейського філософування, якою, власне, започатковувалось масштабне вивчення феномену духовності у контексті людської діяльності й культури.

Спалах уваги до щойнозгаданого контексту був зумовлений не тільки бажанням знайти найбільш сприятливу для філософського професіоналізму «лакуну» у межах марксизму. Складність ситуації полягала ще й у тім, що окрім спрощено-матеріалістичних поглядів на духовність, існували також не менш спрощені ідеалістичні її версії. Нам доводилося самовизначатися між двома крайнощами у розумінні духовності: як того, що абсолютно протилежне матеріальному (подібний підхід особливо яскравий у працях Миколи Бердяєва) - та як

чогось, редукованого до матеріального (нагадаю про «рефлексологію» й дотичні до неї версії). На щастя, виникла ще й третя можливість. Маю на увазі погляд на духовність та свідомість як елементи якісно особливого різновиду буття, у котрому здійснюється «сміслові забезпечення» матеріального. Такий погляд проглядався у фундаментальній книзі Сергія Леонідовича Рубінштейна (читач посміхнеться, якщо скажу - нашого земляка з Одещини) «Буття та свідомість» (1957 р.), а набув концептуалізації у матеріалах до його книжки «Людина й світ», опублікованих десятком років пізніш.

Тут містилися кілька принципових ідей щодо буттєвого статусу духовності. Сам факт звертання до поняття «дух» на відміну від таких, як «мислення» й «пізнання», означав, на думку С.Рубінштейна, перехід філософських розмірковувань зі сфери гносеологічної до онтологічної. Водночас це означало, що свідомість та духовність є не меншою реальністю, ніж матерія. Людина - то не матерія, а буття, наявність у неї свідомості означає, що всередині одного кінечного сущого міститься усе суще, котре перебуває поза ним. В такім разі й пізнання світу людиною, і (ширше) усвідомлення його, і (ще ширше) духовне освоєння світу людиною є відношення різних сущих усередині самої онтології. Це відношення не є або практичним, або теоретичним, або тим і іншим водночас - воно є передусім екзистенційним, обіймаючи такі «критерії існування», як, скажімо, любов або ненависть (див.: Рубінштейн С. Л. Человек и мир (отрывки из рукописи) // Методологические и теоретические проблемы психологии. - М., 1969. - С 361, 360, 355, 357, 368).

Дослідження проблем духовності, здійснювані у межах Київської світоглядно-антропологічної школи, що сформувалась у кінці шістдесятих - на початку сімдесятих років нашої доби, тяжіли саме до щойноокреслених тенденцій. То була спроба розробити свого роду антропологізовану онтологію.

Однією з інтенцій останньої мені вважається націленість на подолання дуалізму матеріального й духовного. Така націленість пов'язана передусім з тим, що смисловим центром філософування стала проблема людини, і, відповідно, того особливого й цілісного світопорядку, де можливе самоствердження людини. Світоглядний зміст філософування убачається у виявленні діяльної засади й «практично-духовних» форм єдності людини і світу (див.: Человек и мир человека. - К., 1977 - С. 3-4).

Зміщення акценту на практично-духовні інградієнти людського світовідношення стало важливим кроком на шляху подолання раціоцентризму, котрий переважав у класичній

філософській традиції. Погляд на сутнісні властивості людини як такі, що обіймають розум, почуття й волю, погляд на людське почуттєвість як таку, де переважають духовні почуття (віра, надія, любов) (Володимир Шинкарук) - усе це істотно розширювало обрій філософської гуманістики й націлювало на поглиблення її змісту - зокрема, через звертання до низк неусвідомлюваних параметрів людської життєдіяльності. Показове з цього приводу витлумачення такого явища, як світоглядова установка: у перших працях Київської школи вона стосується усвідомлюваного, котре згодом трансформується в неусвідомлюване (щось на зразок «переконавання»), проте через два десятиліття світоглядова установка витлумачується нами як нерелексивна від початку її появи (у дусі теорії «психологічно установки» відомого грузинського дослідника Д. Узнадзе).

Відмітна особливість практично-духовного освоєння світу людиною, що на ній постійно акцентують вітчизняні дослідники-шістдесятники, це максимальна «зрощеність» між родовим, загальнозначущим, надіндивідуальним та індивідуально-особистісним. Досліджуючи цю зрощеність, ми відходили від уявлень про безумовне переважання суспільного родового у людській сутності, усвідомлюючи, що тут має місце як мінімум «мірочна рівновага»: суспільне є визначальним тільки мірою, якою воно «витримує напругу» самоцінності особистісного. Практично-духовне поставало як націлене на забезпечення неперервності культурно-історичного досвіду людства саме через здатність до екзистенційно-персональної «селекції» загальнозначущого. Акцентуючи на цій обставині Вадим Іванов доходить принципового висновку про те, що всі «особисте» є зрештою практичною пробою суспільного на його людську спроможність.

Найважливіша передумова такого статусу особистісного - універсальність, пов'язана з феноменом духовності. Адже духовне життя особистості обіймає всю «конструкцію» людського світопорядку, постаючи як своєрідна внутрішня дійсність. «Духовний світ є для особистості немов би власним Всесвітом, духовним планетарієм, що в ньому можна моделювати будь-які варіанти світопорядку й свого життя у ній» (Див. Мировоззренческая культура личности. - К., 1986. - С. 64) Життя у духовному світі безмежно розширює простір, час обставини особистого буття, робить особистість буквально всюдишньою. У цьому світі власне життя може переживатися багато разів, чуже життя переживається як власне, можливе й навіть неможливе тут набуває плоть, як наче б це було саме

життя.

Отже, універсальність духовного світу людини означає безмежність його можливостей. Але складність ситуації, в котрій опиняється носій окресленої здатності, у тому, що безмежність можливостей неоднозначна за своєю ціннісною спрямованістю. Вона є полівалентною, проте ця полівалентність постійно перебуває у силовому полі одвічної дихотомії добра та зла. Виникає питання: наскільки здатний суб'єкт світовідношення «упоратися» з даною дихотомією? Позитивна відповідь на нього, котра вимальовувалась у рамках марксистської філософської традиції, пов'язана, як відомо, з прогресистським оптимізмом, - хоча в таким разі залишається незрозумілим, що стане рушієм прогресу після «скасування» зла (К. Маркс дуже поцінував Менделєєва, а Ф. Енгельс Гегелеве уявлення про зло як рушія прогресу). Трагічний досвід століття, що минає, дав підстави Мартіну Буберу кваліфікувати безмежність можливостей, заaktuалізованих для людини її духовним всесвітом як водночас і «найвищий шанс», і найнебезпечнішу спокусу, здолати котру їй здебільшого понад силу. Уподібнившись Богові завдячуючи здатності усвідомлювати протипоставленість добра та зла, вона виявилася, на відміну від Бога, нездатною панувати над цією протипоставленістю, а тому найчастіш просто «розчиняється у ній». Людина оперує з образами-ейдосами можливого, але ж кожен образ із розмаїття таких можливостей провокує на втілення. Опинившись у середовищі «бентежних образів» та спричинюваної ними психічної напруги, людина, щоб здолати цю напругу, намагається перетворити «всеможиливе» на дійсне, проте чинить це як «легковажний зломлювач», а тому її діяння повсякчас стають насильницькими щодо світу (Бубер М. Образы добра и зла // Два образа веры. - М., 1995. - С. 137-138).

Повинен сказати, що досить тривалий час, розробляючи людиноцентровану онтологію, ми радше відчували, аніж концептуалізували іманентну суперечливість універсальності духовного світу людини.

Надмірні сподівання, котрі філософи-шістдесятники поклали на універсалізм духовності, стали реакцією на спрощені, лінійні, одномірні уявлення про неї, що переважали у «офіційнім» марксизмові. Критична рефлексія щодо універсалізму була ще попереду, хоча історико-культурні та історико-філософські «прологи» до неї мали місце уже у сімдесяті роки.

У «Естетичі Відродження» все згаданого О. Лосєва є

вельми промовистий розділ «Зворотній бік титанізму», де показано примхливість наріжного ідеалу новочасового гуманізму з огляду на перші спроби його реалізації. «Безмежне самоствердження людини» часто-густо оберталось розгулом пристрастей та свавілля аморальної у своїй основі особистості, здатної доходити у своїм безкінечнім самоствердженні до якогось самозамилування, якоїсь дикої й звірячої естетики. Остання набувала самодостатньої значущості, кажучи кантовою мовою, незнаної досі доцільності без цілі (оргії в церквах та монастирях, безперервні убивства, страти, вигнання, погроми, тортури, змови, пограбування - навіть Лоренцо Медічі, покровитель наук та мистецтв, чи не найяскравіше втілення Ренесансу, не став винятком).

Піама Павлівна Гайденко (ще раз спровокую читача на посмішку - також наша землячка) видала 1970 року у Москві книжку, сама назва котрої відбивала внутрішню колізію, що з нею зіткнувся новочасовий гуманізм - «Трагедія естетизму». Тут зіставлено два різновиди духовності й відповідні їм типи особистостей. Перший - безпосередній, цільний, нероздвоєний, прозоро зрозумілий, але обмежений. Другий - роздвоєний, демонічно-естетичний. Він тяжіє до негативно-духовного, себто - до порушення певних духовних настанов, заповідей. Таке тяжіння є особливо небезпечним, оскільки воно поєднується найчастіш із прагненням до влади над світом. Пізній Шеллінг пов'язував потяг до влади з намаганням людини «стати творячою основою». Саме в цім разі відбувається, на думку П. Гайденко, показова ціннісна метаморфоза світовідношення, зафіксована, зокрема, у творах Федора Достоєвського: коли починають з ідеалу мадонни, а закінчують «ідеалом содомським». Смісловим епіцентром подібної метаморфози претендента на «творячу основу» стає ставлення творчої особистості до іншої особистості (оте саме кантове драматичне: «чи можна ставитися до іншої людини як до засобу?»). Показовою є також та трансформація, що її зазнав феномен властолюбивого характеру у посткласичній філософії порівняно з класичною: якщо для І.-Г. Фіхте уособленням властолюбства є Наполеон - передусім воїн, невибагливий у своїх бажаннях, не схильний до безглуздої жорстокості тощо, то для Серена Кіркегора властолюбство уособлює Нерон - актор, настільки ж сластолюбний, наскільки жорстокий, до того ж останнє тут постає як самоціль (Гайденко П. Трагедія естетизма. - М., 1970. - С. 150).

Отже, «демонічний естетизм», якщо поглянемо на нього



ближче до проблеми, котра нас цікавить - то така «безмежність самоствердження людини», котра сягає здатності, вдаючись до мови Ф. Достоевського, «переходити межу» поміж добром та злом, доброю та злою волею, поміж святістю та злочином. Якщо ж поглянути на нього з урахуванням «владного комплексу», про який мовилося вище, то його уособленням стає характерологічний тип, «наполеонізм» котрого, несучи у собі величезну волю й силу вести світ до благої мети, вироджується у «неронізм» наймізернішого штибу: у «Злочині й карі» задля його кваліфікації вжито вельми своєрідний образ-концепт «естетична воша». Саме такою ціннісно-сисловою амбівалентністю уражений різновид отого свого роду образу «нової людини», що його Достоевський влучно кваліфікував як «владику майбутнього». - У часи ж постмодерну (сімдесят сьомого року нашої доби) Андре Глюксман назве ініціаторів радикальних світоперетворювальних філософських творів творцями секуляризованих релігій, що пропагують образ такого собі поцейбічного «володаря універсуму» (саме тому вони не просто мислителі, а «Панове-Мислителі»).

Смисловим епіцентром трагедії діяльнісного естетизму стала беззастережна романтизація марксизмом феномену творчості. До речі, у іншій праці вже згадуваної П. Гайденок знаходимо вельми промовисту констатацію тієї обставини, що, витлумачуючи матеріалістично поняття діяльності, К. Маркс елімінує з нього ті моральнісно-етичні передумови, котрі мали місце у Канта й Фіхте (!), розглядаючи її як предметно-практичну діяльність, як «виробництво» у найширшому розумінні слова, котре перетворює природний світ відповідно до цілей та потреб людини й людства. Так специфічно заломлюється у марксовім світорозумінні пафос Відродження, котре поставило людину й людство на місце Бога (Творчество. Философская энциклопедия. - Т. 5. - М., 1970. - С. 187).

Суперечливість молодомарксистського антропологізму дуже пов'язана з парадигмою соціально-класової відносності моралі, що фактично оберталася запереченням останньої. Проте визначальною тенденцією еволюції антропологічних уподобань українських філософів-шістдесятників є тяжіння до поновлення у правах моральнісного начала у людській життєдіяльності, більше того - до розгляду його як сутнісної властивості людини. Вадим Іванов, зокрема, розглядаючи духовність у контексті культури, доходить висновку, що найвищим рівнем рефлексивної здатності людської самосвідомості, здатності, котра здійснюється у внутрішнім духовнім світі особистості, є

«співвіднесення себе з абсолютним моральним взірцем», що моральні оцінки й рішення «покликані стояти над ситуацією дії», оскільки сфера, котрої вони стосуються, охоплює зв'язок між наявним та належним, себто той «імовірнісний світ», що в його основі лежить цілепокладаюча діяльність людини (Мировозренческая культура личности. - С. 77-78).

Чого бракувало нам, аби подивитися на щойнозгаданий «імовірнісний світ» тим критично-рефлексивним поглядом, яким дивився на нього М. Бубер? Передусім - усвідомлення внутрішньої суперечливості людського світовідношення, невіддільної від сутнісної суперечливості самої людини. Молодомарксизм та вітчизняний неомарксизм убачали наріжну суперечність світовідношення у неспівпадінні людського існування з сутністю людини. Тим самим акцент зміщувався з внутрішніх колізій, властивих людині, на, так би мовити, зовнішні (між «сутністю» та «існуванням»). Спрямоване проти гегелевого есенціалізму марксове застереження щодо неможливості існування сутності окрім як у «дійснім людським існуванні», виявилось немов би забутим його автором через тяжіння до соціологічного редукціонізму у витлумаченні людини, і світоглядно-методологічні наслідки того забуття довго ще давалися взнаки при розробці діяльнісної концепції людини. Переосмислили ми соціологічний есенціалізм десь аж наприкінці вісімдесятих років, розпочавши те переосмислення із з'ясування розузгодженостей, властивих тому способові самоствердження людини у світі, котрий набув у марксистській та неомарксистській філософії статусу наріжного принципу: маю на увазі передусім розузгодженість між «оволодінням» та «освоєнням» світу у процесі практичної життєдіяльності, між формою та предметним змістом практики, а також між різними інтегралентами цього змісту («знарядцевість», «комунікативність», «раціональність»). Критично переосмислюючи есенційні погляди на людину та особливості її світовідношення, ми пересвідчилися у прозорливості прагнень одного із засновників Київської світоглядно-антропологічної школи Олександра Яценка щодо «етицизації» принципу практики, оскільки послідовне підпорядкування людського світовідношення моральнісно вивіреному регулятивам є дуже важливим засобом протидії гіперактивістському естетизмові. Але для цього моральнісна регуляція повинна стати не «додатком» практично-духовного ставлення людини до світу, а його невід'ємною складовою. (Як влучно сказав уже згадуваний А. Глюксман: «Планета відкидає зайве заради етики» - Див. його «Одинадцята заповідь». - К.,

1994. - С. 57).

Важливим етапом перегляду тих уявлень про сутнісні властивості людини, котрі ініціювались діяльним підходом, стало усвідомлення духовності як здатності переводити універсум зовнішнього буття у внутрішній всесвіт особистості на етичній основі; позаяк практична життєдіяльність людини є амбівалентна, у разі втрати нею моральних горизонтів вона стає цинічною. Необхідністю етизації діяльності спричинене повернення до християнського витлумачення ряду наріжних «екзистенціалів» духовності, секуляризованих у свій час філософами-шістдесятниками, зокрема триєдності «Віра - Надія - Любов», котра є базисною для розуміння духовності (Див.: Крымский С. Б. Контуры духовности: новые контексты идентификации // Вопр. философии. - 1992. - № 12. - С. 23, 27, 28).

На кожній із розглянутих нами в даній статті пізнавальних ситуацій, дотичних до філософського вивчення феномену духовності, можна переконатися, що таке вивчення чиниться в наші дні далєбі не розпочинаючи з «нуля». Воно є продовженням тієї плідної тенденції, котра започаткована дослідниками-шістдесятниками і котра, звичайно ж, передбачає критичність та самокритичність.

Завершуючи свої розмірковування, зазначу, що такий важливий для філософів-шістдесятників концепт практично-духовного виявився вельми плідним також для з'ясування взаємозв'язку історичних форм та структурних рівнів світоглядної свідомості. Щоправда, у «застійні роки» евристичний потенціал цього концепту не міг бути зреалізований уповні. Проте важливим є не тільки останнє, а й наявність певного потенціалу. Річ у тім, що розкриття практично-духовної специфіки форм світоглядної свідомості, котрі склалися історично, «провокувало» не тільки на розгляд їх за схемою «зняття» наступними - попередніми, але й на визнання самоцінності кожної з форм: міфології, релігії, філософії. У межах Київської школи перші вияви такого визнання з'явилися ще у кінці сімдесятих - на початку вісімдесятих років внаслідок зосередження на взаємозв'язках світогляду та культури. (Зокрема, у книжці «Категорії філософії та категорії культури» плідно використано Леві-Стросову класифікацію категорійних форм архаїчної свідомості як елементів «міфологіки», котра безпосередньо вплетена у людську життєдіяльність; цю думку конкретизовано у книжці «Категорійні структури пізнання й практики»; у наступній колективній публікації, присвяченій евристичним функціям світоглядної свідомості, йдеться про

плідність таких, «пережиткових» з традиційного погляду, її форм, як неусвідомлювані світоглядові установки, культурний хронотоп з властивою йому інверсією часу тощо). Окреслена перспектива отримала своє завершення у нещодавно виданій запоріжанином Віталієм Жадьком праці «Соціально-духовні виміри світоглядної свідомості», де історичні етапи останньої розглядаються як такі, котрі й по сьогодні залишаються її структурними компонентами. (Міфологія тут презентує, зокрема, духовну цілісність кожного народу).

Для такого перегляду принципу «зняття» наступними формоутвореннями духу попередніх потрібна була відмова від пануючої у молодомарксистській філософії ідеї про безособово-родову сутність людини, а також доведення розгляду її особистісної специфіки до етнонаціональної та інтимно-родинної іпостасей родового. Визнання однокореневості й смислової взаємозумовленості таких явищ, як «рід» та «нарід» (Див.: Феномен української культури: методологічні засади осмислення - К, 1996. - С. 236) стало цілком логічним етапом розпочатої ще у сімдесяті роки переорієнтації вітчизняних світоглядово-антропологічних розробок на проблему культури. Відтак, культура постала - це відображено у назві нещодавно виданої київськими культурологами книжки - як «світ національного буття».

Але тут вияскравлюється низка нових проблем, пов'язаних з осмисленням ситуації «постмодерну» у сучасній культурі.

Критичний перегляд «есенційного» бачення людини, духовності, культури, безперечно сприяє усвідомленню їхнього розмаїття, плюральності. Плюральність ставить під питання один з наріжних світоглядових концептів гуманістики вітчизняних філософів-шістдесятників: маю на увазі наведене раніш поняття «конструкції світопорядку». Виявляється, будь-яка «конструкція» може і має бути деконструйована, враховуючи відносність «центрації» наявних у ній смислових полів. Чинячи деконструкцію, ми з'ясуємо ту принципову засторогу, що «жодне слово, жоден контекст, жодна важлива теза не претендує на підсумовування та організацію, виходячи з теологічної присутності центру, руху відмінностей та їхнього розташування» у певних смислових полях, позаяк кожен концепт у випадковій деконструкції залучається до «нескінченного ланцюжка відмінностей», без досягнення котрих уявлення про будь-які смисли є неповним (Див.: Дерріда Ж. Позиції. - К, 1994. - С. 25-26). Окреслена обставина змушує

вдивлятися у феномен духовності як надзвичайно складне утворення, де окрім своєрідного «руху центрації» наявні ще багаторівневі рухи доповнення, заміщення - усього того, що у дослідженнях відомого філософа-шістдесятника Мераба Мамардашвілі схарактеризовано як динаміку так званих перетілених форм (рос.: «форм превращенных»).

Відповідно, те, що раніш мислилося як «духовний універсум», постає віднині як «духовний мультиверсум». Така метаморфоза багатьох зачаровує і провокує нас на питання: окреслена ситуація принципово нова для філософа-дослідника? - Не так, щоб і дуже нова, якщо згадати: ще на початку 1929 р. Хосе Ортега-і-Гассет у своїх мадрридських лекціях обґрунтував тезу щодо двозначності ситуації науки філософії: вона замажується на осягнення універсуму, проте від самого початку не зрозуміло, є то універсум - а чи мультиверсум (Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? - М., 1991. - С. 95). У книжці, присвяченій проблематичності людського світовідношення (1993 р.), мені доводилося нагадувати, що уявлення про «децентрацію універсуму» (коли центр - повсюди, й усі місця - рівні) можна знайти вже у погляді на світобудову Франсуа Рабле а то й набагато раніш. Істотною є також величезна психологічна потреба людини у певній центрації та ієрархізації світоуявлень.

Переконаний, що така потреба наявна і коли йдеться про той світ, котрим є царина людського духу. У одному з сучасних досліджень слушно наголошено на тому, що ситуація «постмодерну» у сучасній культурі означає не відмову від традиційних витлумачень духовності, а заперечення «єдино правильної» духовності й ствердження «плюралізму духовностей», коли остання розпорошується на безліч силових центрів, кожен з яких вбачає себе автономним від інших (Духовність і технічний прогрес: проблема гармонізації. - Вінниця, 1997. - С. 18).

Йдеться, отже, про співвідношення двох принципів осмислення духовності, котрі можна кваліфікувати як «ієрархізм» та «гетерархізм». Що друге приходить на зміну першому - очевидно. Не менш очевидно також, що тим самим не ліквідується вищезгадана людська потреба у ієрархізації світоуявлень. А відтак питання переміщується із площини протистояння у площину взаємодії ієрархізму та гетерархізму. Тут, як на мене, смислове осереддя філософсько-антропологічного розуміння феномену духовності.